ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXVI, zeszyt 2 — 1978

TADEUSZ STYCZEŃ SDS

PROBLEM AUTONOMII ETYKI*

Zjawiam się przed Państwem nie tylko i nie przede wszystkim z zamiarem wygłoszenia pewnych tez na temat etyki autonomicznej i jej stosunku do etyki chrześcijańskiej, ile raczej z chęcią postawienia pewnych pytań w odniesieniu do tego stosunku. Więcej nawet, chcę mianowicie pytać, jak można i trzeba stawiać pytania dotyczące wyżej wymienionej sprawy. Pewien pluralizm w odniesieniu do sposobu formułowania pytań dotyczących stosunku etyki autonomicznej do etyki chrześcijańskiej wydaje się bowiem nie tylko możliwy, ale wręcz konieczny, jeśli nie chcemy paść ofiarą pojęciowego i metodologicznego zamętu w tej dziedzinie. Moje intencje, na pozór skromne, są więc w rzeczywistości bardzo ambitne. Zaznaczam to wyraźnie, by wzbudzić u Państwa zaostrzoną uwagę krytyczną wobec mych wypowiedzi. Spodziewam się bowiem odnieść wiele pożytku dla siebie z rzeczowej, fachowej krytyki mych propozycji, dla której Organizatorzy Kongresu stworzyli okazję zapraszając mnie do Fryburga z niniejszą prelekcją.

Jasną jest rzeczą, że pytanie nie jest tworem bytowo i poznawczo samodzielnym. Pytanie jako fakt czy proces psychiczny i poznawczy, a także semiotyczny zrelatywizowane jest do odpowiedzi, do tezy, twierdzenia. Pytamy, gdyż trapi nas potrzeba odpowiedzi. Jako istotom racjonalnym chodzi nam oczywiście o zasadne odpowiedzi na pytania. Odpowiedzi zasadne to odpowiedzi poparte takimi racjami, w świetle których znika potrzeba dalszego podtrzymywania pytań. Ich dalsze wtedy podtrzymywanie byłoby znakiem, że pytający bądź nie rozumie odpowiedzi, co się może wiązać z niedostrzeganiem racji podanych dla jej uznania, bądź nie rozumie swych własnych pytań. Po prostu nie wie, o co pyta. Pytający nie zna — co prawda — jeszcze trafnej odpowiedzi. Gdyby ją znał i mimo to pytał, udawałby tylko, że pyta. Może to uczynić dla innych racji, np. dydaktycznych, jak nauczyciel w szkole, aniżeli potrzeba znalezienia odpowiedzi. Pytający wie już jednak, o co pyta, ku

* Artykuł niniejszy przedstawia tekst referatu przygotowanego dla Kongresu Teologów Etyków Obszaru Języka Niemieckiego, który odbył się we Fryburgu (Szwajcaria) w dniach od 19-23 września 1977 roku. Por. T. Styczeń. *Die autonome Ethik und die Ethik mit einem Proprium als methodologisches Problem*. W: D. Mieth, F. Compagnoni. *Problem der Fundamentalmoral. Akten des Kongresses der Moraltheologen und Sozialethiker*. Freiburg/Schweiz 1977 (w druku).

czemu swe pytanie adresuje. Zna to, co się nazywa założeniem pytania. Pytający nie może nie przewidywać z góry zakresu możliwych alternatyw, pośród których znajduje się rzeczowo trafna odpowiedź na jego pytanie. Jeśli pytający pewnych alternatyw w ogóle nie dostrzega, pyta w sposób mało dojrzały. Jeśli pewne alternatywy z góry wyklucza, pyta w sposób dogmatyczny. Jedno i drugie kłóci się z kryteriami adekwatnego widzenia sytuacji problemowej i właściwego formułowania problemu w postaci językowej: w pytaniu. A przecież bez tego nie ma adekwatnego rozwiązania problemu, tj. formalnie poprawnej i rzeczowo trafnej odpowiedzi. Odpowiedź taka nie może — jak powiada L. Petrażycki — ani "kuleć", ani "skakać", nie może być ani za ciasna, ani za szeroka. Jednym z warunków jej uzyskania jest jednoznacznie sformułowane pytanie. I dlatego przestroga F. Bacona: "Przyroda nie odpowiada na pytania źle sformułowane", stosuje się na równi do metodologów fizyki, co i etyki[1].

Sposób stawiania pytania jest wyznaczony zarówno elementami obiektywnymi, jak subiektywnymi. Determinuje go przede wszystkim adresat pytania, ale również perspektywa, jaką zajmuje pytający. Ta z kolei jest wyznaczona jego osobistymi niepokojami poznawczymi, jego dotychczasową historią obcowania ze sferą, której pytanie dotyczy i takąż historią środowiska, do którego pytający przynależy i od którego przejmuje wraz z językiem również jego perspektywę widzenia świata. Na temat owej współgry elementów obiektywnych i subiektywnych, a dokładniej obiektywnych poza podmiotem i obiektywnych w samym podmiocie, nie mówiąc już o czynnikach czysto podmiotowych, ma wiele interesujących rzeczy do powiedzenia współczesna hermeneutyka[2]. Śmiem twierdzić, iż pod obu wymienionymi względami istnieje znaczne i wielce interesujące zróżnicowanie pomiędzy autorami na Zachodzie i u nas w Polsce w podjeściu do problemu autonomii w obszarze — mówiąc najogólniej — moralności i w refleksji nad moralnością. Inne centra w tymże obszarze przyciągają uwagę etyków i metaetyków, np. krajów języka niemieckiego, inne znowu etyków i metaetyków polskich. Jakie są tego determinanty? Niewątpliwie działa tu wiele czynników. Nie naszym zadaniem jest je tutaj analizować. Czy podpadająca u autorów niemieckich skłonność do zawężania sfery chrześcijańskości w etyce nie wiąże się z reakcją na Tillmanna koncepcję etyki, w której niemalże stawiano znak równości między etyką a etyką chrześcijańską, oczywiście na rzecz tej ostatniej? Czy przesada nie sprowokowała kolejnej przesady? Czy z kolei Tillmannowska koncepcja etyki nie rodziła się w warunkach troski o to, by katolicka teologia moralna nie była mniej chrześcijańska od teologii moralnej protestanckiej, zwłaszcza K. Bartha i tych ewangelickich etyków, którzy wręcz zarzucali św. Tomaszowi grzech zafascynowania się naturalizmem pogańskiej doktryny etycznej Arystotelesa? Koncepcje etyków i metaetyków polskich rodziły

[1] Podobnie G. E. Moore (*Principia Ethica*. Cambridge 1903. Wstęp).

[2] K. Demmer. *Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral*. Referat wygłoszony na tym samym Kongresie i wchodzący w skład publikowanych przez D. Mietha i F. Compagnoniego jego materiałów.

się w warunkach zupełnie odmiennych. Zapewne nie bez wpływu była okoliczność, że ludzie o zupełnie odmiennych światopoglądach filozoficznych i religijnych potrafili rezygnować z wartości cennych i cenionych, łącznie z życiem, gdy ... "tak było trzeba". Dlaczego "trzeba było"? Co tłumaczyło imperatywność moralną owego "trzeba było"? I co ją w ogóle tłumaczy? Znaleźć odpowiedź na to pytanie, by ją po prostu "mieć", *propter ipsum scire, propter ipsam veritatem*, to chyba istota genezy tego typu refleksii metaetycznej, jaką zapoczątkowali w Polsce w latach powojennych T. Czeżowski i T. Kotarbiński, autorzy stanowiący unię osobową etyka, logika i filozofa. Praktyczna doniosłość wyników teoretycznej refleksji nad etyką była również brana pod uwagę, lecz nie inspirowała w sposób zasadniczy tej refleksji. Jak już jednak zaznaczono, nie chodzi tu o wyczerpującą analizę czynników, które ukierunkowały refleksję metaetyczną w problemie autonomii etyki u autorów polskich i ich zachodnich sąsiadów. Chodzi nam raczej o jej wyniki. W nadziei, że konfrontacja tych wyników może być obopólnie pożyteczna stając się punktem wyjścia do owocnej kooperacji w tym zakresie, nawet już na odcinku wyprecyzowania samej sytuacji problemowej, spróbuję najpierw przedstawić jak Polak widzi etyczne podwórko naszych zachodnich sąsiadów i co go w nim intryguje, zanim przejdę do pokazania im naszego własnego.

A. CO TO ZNACZY "MORAL"?

Pytanie o chrześcijańskość etyki chrześcijańskiej bywa przez autorów obszaru języka niemieckiego zwykle podejmowane i rozwiązywane poprzez przeciwstawianie etyki chrześcijańskiej etyce autonomicznej. Etyka autonomiczna bywa tu traktowana jako *terminus oppositionis et comparationis*. Podejście to wydaje się ze wszechmiar właściwe już dlatego, że jest bodaj jedynie możliwe. Zasadza się też na starym i wypróbowanym adagium metodologicznym: "Per opposita cognoscitur". Z tego powodu też mogłoby się wydawać, że centralne dla sprawy tej analizy pojęcia: autonomii i etyki (*Moral*) będą tu niemniej wielostronnie i starannie precyzowane jak przeciwstawiane im pojęcia chrześcijańskości etyki. Wbrew wszelkim oczekiwaniom ośmielam się twierdzić, że niestety tak nie jest. Tymczasem wydaje się to konieczne, ponieważ obiegowo używane w dyskusji problemu chrześcijańskości etyki pojęcie autonomii jest dalekie od jednoznaczności etyki. Dotyczy to także słowa *Moral*. Zbyt daleko zaprowadziłoby nas, gdyby chcieć tutaj podjąć analizę znaczeń tego słowa w języku niemieckim. Nie trzeba przecież być wcale germanistą, by zauważyć daleko idące zróżnicowania znaczeniowe tego słowa. Słowo *Moral* oznacza z jednej strony moralność, i to zarówno jako przedmiot normatywnej teorii, a więc moralnie powinne (*das sittlich Gesollte*), jak i faktycznie uznawaną i praktykowaną moralność, czyli ethos, przedmiot opisowej teorii. Z drugiej strony słowo *Moral* oznaczać może i faktycznie oznacza w języku niemieckim także teorię moralności, zarówno opisową jak i normatywną, jak choćby w określeniach *christliche Moral*, gdy te są rozumiane w sensie etyki chrześcijańskiej. Rzecz

oczywista, z metodologicznego punktu widzenia jest rzeczą niewłaściwą i wysoce niebezpieczną oznaczać tym samym słowem tak zasadniczo różne kategorie jak normatywny i nienormatywny stan rzeczy z jednej strony, a z drugiej przedmiot teorii i samą teorię. Grozi to pomieszaniem różnych warstw problemu, lub nawet całkiem różnych problemów i traktowaniem ich w taki sposób, jakby to był jeden problem. Przestrzegał przed tym etyków zwłaszcza G. E. Moore[3]. Z podobnym apelem zwrócili się ostatnio do teologów moralistów i etyków obszaru języka niemieckiego B. Schüller[4] i N. Hoerster[5]. Jeśli do tego dodać, że określenie "autonomiczny" równie dalekie jest od jednoznaczności, można sobie wyobrazić, jak dopiero wieloznacznie i myląco może działać para terminologiczna: *autonome Moral*! Pod tym względem można zresztą przeprowadzić instruujący niezwykle test pytając, o czym może traktować książka zatytułowana *Autonome Moral und christlicher Glaube*[6] najpierw studenta zupełnie niewprowadzonego w zagadnienie, a potem obytego już jakoś z problematyką autonomii etyki. Myślę, że z podobnym pytaniem można by wystąpić również i po lekturze wspomnianej książki. Oto powody, dla których uważam za rzecz celową w mych dalszych wywodach zrezygnować zupełnie ze słowa *Moral*. Zmusza mnie to jednak do jednoznacznego określenia słów zastępczych, w szczególności słowa "etyka" i "moralnie powinne" ("moralna powinność"). Otóż słowa te są na szczęście tak względem siebie odniesione, iż pierwsze można wtedy tylko zdeterminować, gdy zdeterminowano już drugie. Przecież pomiędzy etyką a moralnie powinnym zachodzi relacja teorii i jej przedmiotu. Etyka jest teorią moralnej powinności. Jakżeby więc można było inaczej określić etykę, jak tylko jednoznacznie określając to, czego ona dotyczy, co bada jej przedmiot? Cóż więc stanowi istotę moralnej powinności? Wydaje mi się, iż próbowano ją określić na trzy różne, do siebie niesprowadzalne sposoby, w rezultacie czego również i etykę można rozumieć na trzy różne sposoby.

Po pierwsze jako teorię, która istotę powinności moralnej widzi w relacji wiążącej działanie danego podmiotu z celem, do którego działanie ostatecznie zmierza. Chodzi o eudajmonizm we wszelkich postaciach, również o perfekcjonistycznej proweniencji. Po drugie jako teorię, która identyfikuje moralną powinność działania z faktem, że zostało ono nakazane przez instancję bądź zewnętrzną w stosunku do działającego, bądź też w jakiś sposób z nim samym się utożsamiającą. Chodzi o pozytywizm moralny zarówno w heteronomicznej, jak i autonomicznej postaci. Twierdzę, że obie wymienione koncepcje etyki zupełnie nie trafiają w sedno powinności moralnej i dlatego tylko przez nadużycie nazwy określane są mianem

[3] Por. przyp. 1.

[4] *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*. "Theologie und Philosophie" 51:1976 s. 321-343; T. Styczeń. *Autonome und christliche Ethik als methodologisches Problem*. "Theologie und Glaube" 66:1976 s. 211-219.

[5] N. Hoerster. *Ethik und Moral*. W: D. Birnbacher, N. Hoerster. *Texte zur Ethik*. München 1976 s. 9-23.

[6] A. Auer. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971.

"etyki". Przez etykę rozumiem teorię, która w powinności moralnej działania stwierdza afirmację jako coś należnego osobie od osoby na mocy tego, że osoba jest osobą, czyli na mocy przysługującej jej wartości zwanej również godnością. Afirmacja ta dochodzi do skutku w działaniu, w którym angażuje się osoba działającego jako osoba i który to akt określany bywa jako akt miłości. Krótko, etyka to badanie tego, co należne jest istocie osobowej (lecz także pozaosobowej) od osoby jako działającego podmiotu. Jeszcze krócej: etvka to teoria mająca za przedmiot miłość jako coś powinnego. Po tych objaśnieniach pora zapytać: co może znaczyć określenie etyka autonomiczna? By na to pytanie odpowiedzieć, trzeba z kolei zanalizować sens słowa "autonomiczny" w kontekście zarówno etyki jako teorii, jak i jej przedmiotu. Podejmiemy więc teraz tę analizę w nadziei, że przyczyni się to również dla wyprecyzowania problemu chrześcijańskości etyki, a ogólniej: problemu etyki z jakimkolwiek, nie tylko chrześcijańskim, proprium.

B. CO ZNACZY AUTONOMIA?

Korzystając i tutaj z zasady: *Per opposita cognoscitur* trzeba najpierw rozróżnić i przeciwstawić sobie autonomię działającego podmiotu z jednej strony oraz autonomię powinności moralnej z drugiej strony.

I. AUTONOMIA PODMIOTU DZIAŁANIA MORALNEGO

Pierwszą właśnie mają na myśli chrześcijańscy teologowie moraliści, gdy posługują się zwrotami typu *theonome Autonomie*[7] lub *Autonomie des Menschen in Gott*[8] w przekonaniu, że są to istotne ustalenia dla określenia proprium etyki chrześcijańskiej. Chodzi im tu w rzeczywistości o stosunek działającego podmiotu do źródła i podstawy moralnej powinności. Wyrastający tu problem można by wysłowić następująco: Czy źródło i podstawa moralnej powinności znajduje się w samym podmiocie, czy też poza podmiotem?

Jak wiadomo wyłoniły się w tej sprawie dwie rywalizujące ze sobą odpowiedzi: autonomizm i heteronomizm etyczny. Uchodzą one za konkurujące dlatego, że zdają się stanowić ściśle wyłączającą się parę odpowiedzi. Przy głębszym wglądzie okazuje się, że autonomizm i heteronomizm są odpowiedziami nie tyle na jedno, lecz na dwa różne, choć wzajemnie się dopełniające pytania. Oto one:

Czy źródło i podstawa powinności moralnej tkwi w samym podmiocie działającym, czy też znajduje się poza nim?

---

[7] Tego rodzaju określeniem jako skrótową formułą (*Kurzformel*) mającą wyrażać istotę chrześcijańskiego proprium etyki posługuje się F. Böckle (*Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?* "Zeitschrift für Evangelische Ethik" 11:1967 s. 148-159 oraz jego *Theonome Autonomie*. W: J. Gründel. *Humanum, eine Bilanz*. Einsiedeln 1973 s. 17-46).

[8] D. Mongillo. *Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott*. W: B. Schüller, K. Demmer. *Christlich glauben und handeln*. Düsseldorf 1977 s. 55-78.

Czy źródło i podstawa konstytuujące powinność moralną zależne są od podmiotu, czy też nie zależą bez reszty od podmiotu?

Logicznie rzecz biorąc jest całkiem możliwe, że ontycznie i aksjologicznie podstawa i źródło moralnej powinności może tkwić w samym podmiocie, a nawet się z nim utożsamiać z czego przecież wcale nie musi wynikać, że działający jako podmiot poznając swe "ja" ("mnie") konstytuuje je twórczo pod względem bytowym i aksjologicznym w sensie *percipi (cognosci) = esse*. Analiza sumienia, czyli konkretnego sądu moralnie powinnościowego jako macierzystego fenomenu sfery moralnej ujawnia, że możliwość ta jest nie tylko możliwością, lecz faktem doświadczenia. W następstwie tego podmiot, jako poznające i podejmujące w sposób wolny działania "ja", może swe "ja" ("siebie", "mnie") jako coś ontycznie danego i aksjologicznie zadanego, odkryć, czym jednak nie może w najmniejszym stopniu noetycznie dysponować. Noetycznie rzecz biorąc własne "ja" ("mnie") podmiotu zupełnie jest od niego niezależne, mimo że jest ono jego własnym "ja" ("mnie"). Wypływa stąd również i to, że podmiot działający podlega w zupełności prawdzie własnych swych sądów o zgodności swych wolnie dokonywanych aktów ze swym ontyczno-aksjologicznym "ja" ("mnie"). Podmiot może tę prawdę dostrzec lub jej nie dostrzec, nie może jednak nią dysponować, co by znaczyć musiało: prawdę ustanawiać, o niej stanowić. Kreatywna potencja podmiotu rozciąga się wyłącznie na odkrywanie prawdy.

Ponieważ jednak tylko sam podmiot stwierdza ową zgodność i on tylko stwierdzać ją może swymi własnymi sądami lub — w najgorszym z możliwych przypadków — wierzyć, być przekonanym, że ją stwierdza, stanowi tym samym sam sądy moralne, które przeto z konieczności mają charakter jego własnych sądów. W tej funkcji podmiot jest nie do zastąpienia i nie do wyręczenia. O tyle można i trzeba stwierdzić, że podmiot jest sam twórcą sądów moralnych, które go następnie zobowiązują do określnych działań. W tym sensie można pełnoprawnie mówić o autonomii podmiotu, o samostanowieniu moralnym. Nie może to jednak przesłonić faktu, że prawda tych sądów i ich ważność moralna mimo to nie zależy od ich stanowienia przed podmiot, lecz jedynie od ontyczno-aksjologicznego "ja" ("mnie") podmiotu jako od swej podstawy i obiektywnie danego i ujmowanego kryterium prawdziwości.

W tym świetle okazuje się także rzekoma całkowita przeciwstawność autonomizmu i heteronomizmu nieporozumieniem. Byłoby też właściwą rzeczą, by w wykładzie etyki na równi podkreślano, że podmiot winien być posłuszny jedynie swym własnym, tj. przez siebie stanowionym imperatywom moralnym (sądom sumienia), jak i to, że własne "ja" ("mnie") podmiotu — chociaż stanowi miarę ich ważności — noetycznie rzecz biorąc znajduje się mimo to poza podmiotem jako przedmiot jego poznania. Uniknęłoby się przez to wiele niepotrzebnego zamętu. Dobrze, że się wie, iż się jest prawodawcą moralnym dla siebie, lecz dobrze tylko wtedy, gdy się wie, w jakim znaczeniu i w jakim zakresie.

W ujęciu wyżej podanym wyraża się oczywiście autonomia podmiotu moralnego, wskazane są w nim również jej gwarancje. Podmiot pozostaje tu sobą: istotą w pełni wolną, ponieważ racjonalną. Podlega temu, co sam w swych własnych sądach poznał i tym samym co najmniej poznawczo już uznał jako go zobowiązujące: "Zobowiązuje mnie, o ile sam wydaję sądy powinnościowe". Warto już tu podkreślić, jak w tym układzie kategoria moralnie powinnego (moralnej powinności) dogłębnie staje się immanentną w relacji do podmiotu kategorią. Równocześnie przecież podmiot widzi się moralnie zobowiązany przez swe sądy moralne o tyle tylko, o ile uważa je za prawdziwe: "Zobowiązuje mnie, ponieważ jest prawdą". Przez to samo kategoria moralnie powinnego (moralnej powinności) ujawnia się zarazem jako kategoria zasadniczo transcendentna względem podmiotu. Jest to jednakże również jedyny sposób, dzięki któremu podmiot zachowuje zawsze swe — określające wręcz istotę jego podmiotowości — prawo do racjonalności. Ma prawo stawiania pytania „Dlaczego?" pod adresem powinności. Prawo to odbiera mu nie tylko heteronomizm, lecz również autonomizm typu Kanta czy Sartre'a. Bez tego prawa byłoby wszakże "ja" już "nie-ja", a jego autonomia iluzją. Krótko: sąd sumienia, który tu jest analizowany jako podstawowy fenomen dziedziny moralności, wskazuje zarówno na immanentną instancję, tj. na stanowiący go podmiot, który z kolei wtedy tylko widzi się moralnie zobowiązany, jeśli tenże sąd sam wydaje, jak również na instancję transcendentną, na przedmiot sądu, który co prawda ontycznie i aksjologicznie jest identyczny z "ja" ("mnie") podmiotu, który jednak noetycznie znajduje się poza stanowiącym ten sąd podmiotem. Trudno tu nie wspomnieć bodaj przelotnie o mądrości scholastyków, którzy dla celów tej analizy posługiwali się rozróżnieniem *conceptus quod cognoscitur* oraz *conceptus quo cognoscitur* oraz o doniosłości dla tej sprawy rozróżnienia fenomenologów pomiędzy aktem i przedmiotem aktu. Bez tej dwuwymiarowej jednocześnie odnośni sądu sumienia sąd ten mógłby być wszystkim innym, lecz nie byłby tym, czego w nim doświadczamy i co w związku w nim przeżywamy. Jako podstawowy fenomen sfery moralnej sąd ten staje się kamieniem węgielnym dla wszelkiej antropologii (zwłaszcza antropologii moralnego podmiotu, której zręby na terenie Polski budowali K. Wojtyła[9] i R. Ingarden[10]), pretendującej do budowania i prezentowania adekwatnego obrazu człowieka, a nie zadowalającej się wmawianiem w ludzi iluzji tylko dlatego, że są chętnie przez nich przyjmowane (przy czym nierzadko czyni się to nadużywając autorytetu św. Tomasza z Akwinu).

Wystarczy też tylko zastąpić odpowiednio słownik "immanentny-transcendentny" terminologią "autonomiczny-heteronomiczny", by dostrzec, że zarówno para pojęciowa "autonomia-heteronomia", jak również przeciwstawienie autonomizmu i heteronomizmu stanowią uproszczenie problemu, a przy jego rozwiązywaniu grzeszą jednostronnością jego widzenia. Jeśli nasza analiza jest trafna, trzeba

---

[9] *Osoba i czyn*. Kraków 1969.

[10] *O odpowiedzialności*. W: Tenże. *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972 s. 77-185.

również uznać, że autonomizm niemniej od heteronomizmu jest pozytywizmem etycznym (zwanym w Polsce także deontologizmem). Oba te kierunki nie dostrzegając istoty stosunku podmiotu działania do źródła i podstawy powinności moralnej (zaprzepaszczenia racjonalności podmiotu i w konsekwencji przekreślenie jego wolności: powinność staje się naciskiem!) gubią w konsekwencji także swoistość samej powinności moralnej, czyli jej — jak się ją również niekiedy określa — autonomię.

II. AUTONOMIA MORALNIE POWINNEGO

Tym samym przechodzimy do drugiego sensu autonomii ważnego w kontekście etyki: "typologicznej" autonomii moralnie powinnego lub autonomii powinności moralnej. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, iż sprawa ta umiejscawia się na innej płaszczyźnie problemowej aniżeli sprawa autonomii podmiotu działania moralnego, co wcale nie musi i nie może oznaczać, jakoby między nimi nie istniały ścisłe powiązania. Otóż autonomia moralnie powinnego to nic innego jak jego swoistość. Negatywnie można tę swoistość określić jako nieredukowalność moralnej powinności do powinności pozamoralnych. Nie oznacza to, że tych prób mimo to nie podejmowano. Widzieliśmy przecież co dopiero, iż stanowisko pozytywizmu może być zinterpretowane również jako relewantne przedsięwzięcie zmierzające w tym właśnie kierunku. Próba nie udała z tego powodu, gdyż prowadzi niechybnie do uznania nacisku irracjonalnego (wszystko jedno jakiej proweniencji: pozapodmiotowej, jak w heteronomizmie, czy wewnątrzpodmiotowej, jak w autonomizmie) za powinność moralną.

Pod tym względem okazuje się eudajmonizm, także w perfekcjonistycznej wersji, teorią konkurencyjną w stosunku do obu wymienionych rodzajów pozytywizmu. I ta teoria nie zadowala, ponieważ gubi bezwarunkowość moralnej powinności. Chociaż bowiem swe własne "ja" ("mnie") jest prawomocnie źródłem i podstawą jego moralnego zobowiązania, to przecież nietrudno dostrzec, iż to samo trzeba stwierdzić o każdym innym "ja" ("tobie", "nim", "jej", "was", "nich") w odniesieniu do mnie jako podmiotu! Powinność afirmowania własnego "ja" ("mnie") okazuje się jedynie szczególnym, choć niewątpliwie znacząco, wyjątkowo szczególnym przypadkiem. Zarówno więc rzeczowo, jak i logicznie (ekstensjonalnie) zasada samourzeczywistnienia okazuje się o tyle tylko normą moralną, o ile stanowi "zastosowanie" zasady afirmowania osoby jako osoby, dla jej godności do "własnego przypadku". Jeśli się tego nie dostrzeże, a to właśnie wydaje się istotnym błędem eudajmonizmu, redukuje się niepostrzeżenie ze swej natury bezwarunkową powinność moralną do powinności uwarunkowanej i tym sposobem przechodzi się obok istoty powinności moralnej. Jest to widoczne w szczególnie drastyczny sposób w konsekwencji, z jaką Arystoteles stosuje zasadę samourzeczywistnienia do wykładni fenomenu przyjaźni; konsekwencja, która nas dzisiaj szokuje. Czego byśmy tu oczekiwali, to właśnie obalenia eudajmonizmu, nie jego

potwierdzenia przy pomocy teorii "przyjaciel-*alter ego*". Na naszych oczach zostaje niejako zaprzepaszczona szansa "odkrycia" istoty powinności moralnej. Widocznie nawet geniuszom pisane są wielkie przeoczenia. Trudno się dziwić, gdy W. Frankena zalicza perfekcjonizm do egoistycznych teorii etycznych, nie wahając się nazwać go po prostu jego własnym imieniem[11]. W ten sposób jednak okazują się obie konkurujące ze sobą teorie — pozytywizm i eudajmonizm — klasycznym wręcz przykładem zredukowania przedmiotu, który zamierzały badać; zredukowania, które zabiera powinności moralnej jej swoistość i w tym znaczeniu pozbawia ją autonomii.

III. AUTONOMIA TEORII MORALNIE POWINNEGO

Oto także powód, dla którego zarówno eudajmonizm, jak i pozytywizm etyczny nie zasługują na miano etyki. Na nazwę tę zasługuje jedynie teoria, która jest w stanie ująć powinność moralną w jej istocie i swoistych dla niej cechach. Otóż swoistość przedmiotu już sama przez się jest dostatecznym powodem, by budować dla niego odrębną teorię. Owszem, przedmiot staje się czynnikiem, który w głównej mierze określa szczególnie swoisty profil danej teorii. Dlatego też potrzeba nam tyle różnych teorii naukowych, ile istnieje swoistych, do siebie niesprowadzalnych przedmiotów w otaczającym nas świecie i w nas samych. Już z tego powodu etyka jako teoria tak swoistego i nieredukowalnego przedmiotu, jakim jest powinność moralna, staje się niezastąpioną (tj. niezastępowalną przez żadną inną) teorią. "Zastąpić" znaczyłoby tu pozbawić etykę swoistości jej własnego przedmiotu. O tym, że redukcja taka nie jest możliwa ani w drodze definicji, ani w drodze wyprowadzenia przesłanek etycznych z przesłanek nieetycznych, wiemy dzisiaj lepiej niż kiedykolwiek wcześniej. Nazwisk D. Hume'a i G. E. Moore'a niepodobna już skreślić z dziejów refleksji metaetycznej. Jeśli więc ma dojść do skutku etyka jako teoria powinności moralnej, to jedynie przez to, że swój przedmiot: powinne moralnie — ujmuje wprost. Ale już to samo stwierdzenie oznacza, że etyka — przynajmniej w ujęciu swego własnego przedmiotu, tj. powinności moralnej, jest od wszystkich innych dyscyplin metodologicznie niezależna i w tym właśnie znaczeniu autonomiczna. Stwierdzenie to jednak ma na razie charakter czysto negatywny. Nie mówi ono nic o tym, w jaki sposób — pozytywnie — dochodzi w etyce do uznawania sądów o moralnej powinności, inaczej mówiąc, w jaki sposób staje się prawomocna metodologicznie etyka jako teoria powinności moralnej. Uważam, że jest to istota problemu określanego mianem problemu etyki autonomicznej lub problemem etyki niezależnej. Temu problemowi pragnę poświęcić w dalszym ciągu swą uwagę.

[11] *Ethics*. Englewodd Cliffs N.J. 1964 s. 11-28.

C. ETYKA AUTONOMICZNA?

"Etyka z przymiotnikiem czy bez?", "Etyka z proprium czy bez?", "Etyka niezależna czy zależna?", "Etyka autonomiczna czy związana z filozofią, religią?". Pytania te nie były zapewne jedynymi, lecz głównymi problemami niepokojącymi etyków polskich od lat trzydziestu. Z tego powodu charakteryzują one w znacznej mierze refleksję metaetyczną w Polsce powojennej. Zajęli się nim ostatnio również etycy chrześcijańscy na Zachodzie, głównie w obszarze języka niemieckiego[12], w związku z potrzebą uświadomienia sobie swoistości etyki chrześcijańskiej[13] Uwaga ich jednak koncentruje się na określeniu proprium etyki chrześcijańskiej, a tylko okazyjnie niejako zwraca się w stronę etyki autonomicznej, zwanej u nas etyką niezależną. Etycy ci nie wątpią bowiem ani chwilę, że pytanie o chrześcijańskość etyki, a ogólniej: pytanie o jakiekolwiek proprium etyki, jest w pełni uprawnione. W Polsce natomiast już w latach pięćdziesiątych zakwestionowano wyraźnie prawomocność pytania o etykę z jakimkolwiek przymiotnikiem. Wysunięto tezę, że jest rzeczą niewłaściwą, a co najwyżej historycznie usprawiedliwioną, mówić o etyce czy to chrześcijańskiej, czy to marksistowskiej, podobnie jak niewłaściwą i anachroniczną rzeczą byłoby dziś mówić o chrześcijańskiej fizyce czy chemii. Etyka może być tylko "etyczna", co znaczy, że może się oprzeć jedynie na odpowiednim dla swej dziedziny doświadczeniu, podobnie jak fizyka opiera się na doświadczeniu. Wsparta o takie doświadczenie etyka staje się niezależna nie tylko od religijnego czy filozoficznego systemu, lecz także od poszczególnych dyscyplin empirycznych tego typu, jak np. psychologia. W tym właśnie znaczeniu etyka byłaby dyscypliną metodologicznie w pełni wyemancypowaną, autonomiczną, od innych niezależną, po prostu etyką bez przymiotnika.

Z pozycji tej tezy ocenia się następnie światopoglądowo zaangażowanie etyki jako rodzaj heterogenizacji zarówno przedmiotu etyki, jak i jej samej jako teorii tegoż przedmiotu, na co zresztą już D. Hume i G. E. Moore zwracali uwagę, heterogenizacji, która pociąga za sobą nadto niebezpieczne zafałszowanie autentycznie moralnej motywacji działania w praktyce życia indywidualnego czy zbiorowego. Zarówno więc teoretyczne racje, jak i praktyczne względy przemawiałyby za etyką niezależną. Nota bene, głównymi rzecznikami etyki niezależnej od filozofii w Polsce są... filozofowie T. Czeżowski[14] i T. Kotarbiński[15], obaj stanowiący nadto

---

[12] "Was die Christlichkeit einer christlichen Ethik ausmache, ist eine Frage, mir der die katholische Moraltheologie sich schon ein gutes Jahrzehnt intensiv beschäftigt" (Schüller, jw. s. 321).

[13] Obszerna bibliografia tej dyskusji znajduje się w dziele Hansa Rottera *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart* (Graz-Wien-Köln 1977 s. 148).

[14] Z licznych artykułów i przyczynków T. Czeżowskiego na temat etyki jako nauki autonomicznej wymieńmy tu pierwszy i podstawowy: *Etyka jako nauka empiryczna*. "Kwartalnik Filozoficzny" 18:1949 s. 161-171 (w języku angielskim: *Ethics as an empirical science*. "Philosophy and Phenomenological Research" 14:1949 s. 161-171).

[15] Kotarbiński zainicjował dyskusję artykułem pt. *O istocie oceny etycznej*, który w swej pierwszej wersji stanowił referat dla Kongresu Filozoficznego w Amsterdamie w 1948 r., po polsku ukazał się w

"osobową unię" etyka i logika. Już z tego samego powodu propozycja ich zasługuje na krytyczne zainteresowanie. Propozycji tej poświęca się poniższe uwagi.

Główna trudność budowania etyki niezależnej od filozofii czy jakiejkolwiek innej dyscypliny zdaje się polegać na tym, że pomija ona fakt istnienia przeciwstawnych poglądów i sporów etycznych oraz rezygnuje z możliwości ich racjonalnego rozwiązania.

Trudno jednak nie widzieć również zalet tej koncepcji etyki. Jest rzeczą przecież znaną, że reprezentanci niekiedy tak przeciwstawnych światopoglądów, jak marksiści czy chrześcijanie, wykazują zasadniczą zgodność w swych zapatrywaniach etycznych i że mogą właśnie na jej podstawie owocnie współpracować w wielu dziedzianch społecznego działania dla dobra ludzkości. Poza tym jak można by inaczej wyjaśnić fakt, że zmiana światopoglądu danej osoby nie wpływa na zmianę jej zasadniczej orientacji etycznej, choć zdarza się, że w imię swej zasadniczej postawy moralnej osoba czuje się przynaglona do zmiany światopoglądu, np. przyjęcia chrześcijaństwa. I wreszcie, etyka niezależna zdaje się być całkowicie wolna od trudności logicznych, na jakie zwrócił uwagę Hume. Oto powody, dla których jestem skłonny solidaryzować się w znacznym stopniu z tezą Czeżowskiego i Kotarbińskiego, że etyka jest dyscypliną metodologicznie autonomiczną w tym sensie, iż jej specyficzne przesłanki legitymują się we właściwym dla tejże dziedziny doświadczeniu. Teza ta jednak domaga się, moim zdaniem, pewnego uściślenia, dla którego z kolei nieodzowne wydaje się rozróżnienie w strukturze sądu etycznego dwu wymiarów: powinnościowego i słusznościowego.

I. SĄD O POWINNOŚCI A AUTONOMIA ETYKI

Celem wykazania zasadności tezy o metodologicznej autonomii etyki trzeba, jak z powyższego widać, pokazać, że przesłanki etyki są doświadczalnie rozstrzygalne. To ostatnie z kolei wymaga uporania się z szeregiem zarzutów, jakie wysuwa się pod adresem takich filozofów, jak T. Czeżowski, T. Kotarbiński, I. Lewis[16] czy J. Rawls[17], którzy usiłują stosować do etyki kryteria nauk empirycznych. Trudności te dotyczą z jednej strony pojęcia doświadczalnego sądu w etyce, z drugiej zaś odpowiedniości stosowania w niej indukcji uogólniającej. Obie sprawy wiążą się ściśle ze sobą. Zacznijmy od ostatniej.

Jak wiadomo, w procesie uzyskiwania zdania ogólnego drogą indukcji uogólniającej rozstrzygające znaczenie posiada stwierdzenie, że w obszarze dotychczasowego doświadczenia nie spotkano przypadku przeciwnego. Pozostaje to w mocy

"Przeglądzie Filozoficznym" (1948 z.1-3), a potem dwukrotnie wznawiany (m.i. w *Wyborze pism*. Warszawa 1957 s. 699-708). Dokładną bibliografię prac etycznych obu autorów znajdzie Czytelnik w artykule T. Stycznia *W sprawie etyki niezależnej* (RF 24:1976 s. 63-96). Tamże dyskusja z poglądami obu autorów.

[16] *An Analysis of Kowledge and Valuation*. La Salle 1946.

[17] *Outline of a Decision Procedure for Ethics*. "Philosophical Review" 60:1951 s. 177-190.

niezależnie od tego, jakie bliżej zajmuje się stanowisko w teorii wiedzy doświadczalnej: indukcjonizmu czy dedukcjonizmu w rozumieniu K. Poppera. Otóż dziedzina konkretnych sądów powinnościowych zdaje się być przysłowiowym przeciwieństwem tego wszystkiego, od czego można by rozpocząć budowanie teorii empirycznej. Nie trzeba tu wcale rozglądać się za przypadkiem przeciwnym, ponieważ każdy przypadek napotyka tu z miejsca na przeciw-przypadek. Czyż zatem w etyce może w ogóle być mowa o sądzie doświadczalnym i o empirycznym uprawomocnieniu wiedzy ogólnej w drodze indukcji? Czy akognitywizm nie jest jedynie zasadnym stanowiskiem metaetycznym?

Istotnie, w dziedzinie moralności raz po raz napotykamy na wypowiedzi moralnie wartościujące czy sądy moralnie powinnościowe, stanowiące pary wypowiedzi wzajemnie przeciwstawnych. Niech przykładem będzie spór dwu przyjaciół A i B u bramy szpitala, w ktorym leży ich śmiertelnie chory przyjaciel C. C nie zdaje sobie sprawy ze swego położenia, lecz z pewnością o to zapyta odwiedzających go teraz właśnie A i B. A twierdzi, że C należy powiedzieć prawdę, gdyż tylko to jest dla jego dobra. B rozumie argumentację A, tym niemniej utrzymuje, że należy przed C za wszelką cenę ukryć prawdę o stanie jego zdrowia, gdyż to tylko służy jego dobru. Spór jest więc trudny, może się nawet wydać beznadziejny. Mimo to nie wolno nam przeoczyć jednego, co w tym sporze jest bezsporne od początku do końca i to do tego stopnia, że stanowi wręcz warunek zaistnienia i trwania sporu. Spierający się z sobą A i B są zupełnie zgodni co do tego, że należy podjąć działanie dobre dla C, że należy C afirmować. Tylko wtedy i tylko dlatego można się spierać o to, co może afirmować C, a co C nie może afirmować, jeśli i ponieważ jest bezsporne, że należy C afirmować. Tego ostatniego zaś są A i B tak pewni, że im nawet przez myśl nie przechodzi możliwość zakwestionowania warunku sensowności i możliwości ich sporu w rodzaju: "Po co się tu w ogóle spierać?", co by rychło zauważyli, gdyby w grę wchodziło coś z rzędu smaków czy gustów. Nie jest to jednak powód, który by mógł metaetyka usprawiedliwić od niepostawienia w tym miejscu pytania: W jaki sposób A i B mogą uprawomocnić swe przekonanie, że należy działać dla dobra C, że należy C afirmować?

Pytanie to nie jest tylko, i nie przede wszystkim, pytaniem genetycznym w rodzaju: Jak doszło do tego, że A i B przeżywają powinność afirmowania C? Jest to w pierwszym rzędzie pytanie o charakterze metodologicznym: Co stanowi o prawomocności sądu wyrażającego przekonanie A i B: "Należy afirmować C"? Sprytny metaetyk nie omieszka tu posłużyć się fortelem, aby się na ten temat czegoś dowiedzieć. Może np. zaskoczyć znienacka spierających się A i B pytaniem: Po co wy się w ogóle kłócicie? Potrzeba wam w ogóle afirmować C, działać dla jego dobra? Co was C obchodzi? Kto wam każe C afrimować? Czy wam się to w jakikolwiek sposób opłaci? Usprawiedliwcie to, że należy C afirmować?

Być może, dopiero zaskoczenie i zażenowanie A i B, iż muszą nagle udzielić odpowiedzi, której nie umieją znaleźć, uświadamia im wyraźnie, choć po pewnym

namyśle, że odpowiedzi takiej wcale szukać nie muszą, ani jej udzielać nie potrzebują, że problemem w tej sytuacji jest raczej to, jak w ogóle tego rodzaju pytania (jak wyżej) są możliwe, czyli... usprawiedliwione?! "Czyżby pytający spadł z nieba?" "Czy jest normalny?" — wydaje się im, i nie tylko im, jedynie właściwą odpowiedzią. Ale też chyba dopiero taki "opaczny" sposób pytania uświadamia im w sposób zreflektowany podstawę ważności ich przekonania, że należy afirmować C: Wszak jest to wprost oczywiste i dlatego zasadne. Bezpośrednia oczywistość — oto co konieczne i co wystarcza dla uznania zasadności przekonania: Należy afirmować C. C, gdy tylko się "uobecni" wobec A i B "zmusza" ich — nie wywierając na nich najmniejszego nacisku, który by gwałcił ich wolność dokonania aktu przeciwnego — do afirmowania go dla niego samego, tj. niezależnie od wszelkich innych racji czy względów poza nim samym. Nie do pomyślenia jest tu więc przypadek przeciwny. Aby się o tym przekonać, wystarcza "na próbę" pomyśleć tylko: Nie wolno pod żadnym pozorem działać dla dobra C, nie wolno afirmować C". Sąd przeciwny na ten temat ujawnia się wtedy w całej wymuszającej jego uznanie prawomocności. Uprawomocnia się jako oczywistość wprost dana, wobec której podmiot poznający nie może nie kapitulować. Może to jedynie podmiot "ślepy" na C. W tej sytuacji niepodobna zatem twierdzić, że obie alternatywy: "Należy afirmować C" i "Nie należy afirmować C" są na równi uprawnione i racjonalnie nierozstrzygalne, co właśnie stanowi tezę (bądź implikację tezy) akognitywizmu. Sytuacja ta nie pozostawia zatem żadnej szansy akognitywizmowi metaetycznemu. Wyciągnijmy konsekwencje:

1. Sąd: "C należna jest afirmacja od A i B" dotyczy konkretnego (jednostkowego), rzeczywistego i zarazem normatywnego stanu rzeczy i wyraża ten stan rzeczy odpowiednim dla jego stwierdzenia sądem jednostkowym, realnym (opisowym) i normatywnym zarazem.

2. Sąd: "C należna jest afirmacja od A i B" jest prawomocny jako wyraz poznania i uznania wymienionego stanu rzeczy na mocy bezpośredniego wglądu w ten stan rzeczy. Wartość logiczna tego sądu jest epistemologicznym pendant danego realnie i stwierdzalnego w tym sądzie normatywnego stanu rzeczy, który się w ten sposób uobecnia wobec poznającego podmiotu, iż ten widząc go nie może mu zaprzeczyć, owszem, musi go uznać jako obiektywnie dany. Krótko: Wymieniony sąd jest bezpośrednio rozstrzygalny na mocy wglądu w konkretny stan rzeczy.

3. Jeśli na temat sądu: "C należna jest afirmacja od A i B" zasadne są stwierdzenia 1 i 2, wówczas zasadne jest również stwierdzenie, że sąd ten jest zdaniem doświadczalnym lub empirycznym, pod warunkiem, że termin "doświadczalny" i "empiryczny" nie będzie zacieśniająco interpretowany w duchu sensualizmu. W tym samym sensie empirycznym jest zdanie "Ja istnieję", wypowiedziane teraz tutaj o mnie przez mnie i tym podobne sądy jednostkowe.

Jeśli tak ma się rzecz, jak przedstawiono, wówczas etyka dysponuje swoistymi dla siebie i nieredukowalnymi do żadnych innych sądami empirycznymi, stanowiącymi dla niej empiryczną bazę, co już samo gwarantuje jej charakter epistemo-

logicznie samodzielnej i metodologicznie od żadnej innej dyscypliny (szczegółowej, filozoficznej czy teologicznej) niezależnej, tj. autonomicznej teorii. W tym znaczeniu pogląd mój na etykę pokrywa się z tezą Kotarbińskiego, Czeżowskiego i innych wyżej wymienionych autorów.

Zapytajmy z kolei, jak wygląda metodologiczny *modus procedendi* uzyskiwania twierdzeń ogólnych w tak rozumianej etyce empirycznej, jako że etyka staje się teorią naukową dopiero wtedy, gdy traktuje o swym przedmiocie w sposób ogólny zgodnie ze starym adagium: *Scientia est de generalibus*. Czy etyka jest w tym względzie zdana wyłącznie na zabieg indukcyjnego uogólnienia, jak sądzą Czeżowski i Kotarbiński czy Rawls? Nie wydaje mi się, by była to jedynie możliwa metoda, owszem, uzasadniony wydaje mi się pewien pluralizm w tym względzie. Spróbuję to teraz uzasadnić. Rezygnując z konieczności z dokładniejszej w tym miejscu analizy, wrócę do naszego przykładowego sporu, aby pokazać, że C winien być afirmowany nie tylko przez A i B, lecz w ogóle przez każdego innego "na miejscu" A i B. Nie ulega wątpliwości, że A jest przekonany, że B winien to samo wobec C, co on A, w przeciwnym bowiem razie nie usiłowałby przekonać B o trafności własnego poglądu. Przekonuje B dlatego, że uważa określone działanie wobec C, jako należne C nie tylko od (niego) A, lecz że należy się po prostu C, czyli od niego A i każdego innego na jego miejscu, w tym również od B. B podejmując spór z A i usiłując go przekonać o trafności własnego poglądu, czyni to sensownie na tej samej zasadzie. Wystarczyłoby też tylko pokazać spór A i B o C innym, np. szerszemu ogółowi w telewizji, by stwierdzić, iż niezależnie od tego, z którą ze stron telewidzowie zechcieliby się solidaryzować jako słusznym sposobem działania na rzecz C, wszyscy są i "widzą" się w ten spór "wciągnięci", że C ich osobiście "dotyka" i jedynie rzecz tak "przypadkowa", jak to, że są z dala od "sprawy" C, "zmniejsza" ich osobistą odpowiedzialność za dobro C. Niech to starczy jako skrótowe okazanie zasadności sądu: C należna jest afirmacja ze strony (każdej) osoby jako osoby.

Podobnemu zabiegowi "wymienialności" A na B i każdego innego na miejscu A i B w stosunku do C, podlega jednak również sam C. C okazuje się "zastępowalny" przez każdego innego na jego miejscu i zarazem „wyręczalny" przez każdego innego na jego miejscu, bez zmiany czegokolwiek istotnego pomiędzy "zmiennymi". Granicę owej wymienialności, w każdym bądź razie wyraźny próg dla niej, zauważa się dopiero wówczas, gdyby na miejsce C próbowano wstawić jego psa Burka. W ten sposób staje się widoczne, że C i każdy inny na jego miejscu należy po prostu do klasy osób. A nawet więcej, musi do niej należeć, ponieważ ją wraz z innymi bez wyjątku na równi stanowi. Tym sposobem ujawnia swą zasadność zdanie: Osobie jako osobie należna jest afirmacja od osoby jako osoby.

Jest to zasadność typu doświadczalnego, co zbiega się z poglądem Czeżowskiego i Kotarbińskiego. Ważność tego zdania nie wymaga jednak dalszego potwierdzenia w doświadczeniu, wskutek czego zdanie to posiada cechę sądu empirycznie uprawomocnionego i zarazem empirycznie nieobalalnego sądu ogólnego. Śmiem

przypuszczać, że przedstawiony wywód na temat podstaw ważności wymienionego wyżej ogólnego sądu etycznego jest zarazem rekonstrukcją faktycznie zachodzących zabiegów generalizacji w dziedzinie moralności, co zresztą nie wyklucza ani możliwości, ani faktycznego dochodzenia do takiego sądu również w inny sposób, np. w drodze uogólniającej indukcji. Jeśli moje domniemanie nie jest bezpodstawne, wówczas sąd powyższy, występujący — jak wiadomo — w roli naczelnej zasady etycznej, trzeba interpretować — co prawda — jako sąd ogólny *a posteriori* (rzeczowy i doświadczalny), lecz zarazem konieczny, w czym ujawniałaby się różnica w stosunku do poglądu Czeżowskiego i Kotarbińskiego na charakter metodologiczny naczelnej zasady etycznej. Pod tym względem zabieg tu przedstawiony podobny jest do operacji, zwanej przez fenomenologów wariacją ejdetyczną lub operacją uzmienniania. Różnica ważna polega jednak na tym, że w przedstawionym przypadku za istotną okoliczność uważa się realny i konkretny charakter przedmiotu, na którym dokonuje się wspomnianej operacji. Wyklucza się mianowicie tzw. redukcję ejdetyczną jako zabieg niewłaściwy z tego powodu, że powinność moralna nierzeczywista (ejdetycznie zredukowana) nie jest już po prostu moralną powinnością. Za niewłaściwą charakterystykę tego sądu uważam również określenie "sąd syntetyczny *a priori*", ponieważ podstawą jego uznania, nie tylko w sensie genetycznym, jest doświadczenie, jakiego już w tym przedmiocie dokonano. Jest więc on w zasadzie sądem *a posteriori*, a tylko ze względu na "przyszłe" doświadczenia *a priori*. Tym bardziej jeszcze niewłaściwą charakterystyką owego sądu byłoby określenie „sąd analityczny *a priori*", a więc sąd uznawany na mocy wglądu w sens terminów (treść pojęć) nań się składających. W tym przypadku, każdy sąd powinnościowy konkretny stanowiłby jedynie rodzaj logicznego substytutu uznanej analitycznie zasady etycznej. Można by w tym względzie dokonać swego rodzaju testu na A i B w odniesieniu do C: A i B byliby chyba zdumieni, gdyby usiłowano im wmówić, że zastosowali do C logiczną subsumcję znanej im wcześniej naczelnej zasady etycznej: "Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja". Niemniej byliby jednak zdziwieni, gdyby ich ktoś usiłował przekonać, że nie powinni w żadnym wypadku nikogo innego poza C afirmować, gdyby ktoś inny znalazł się w sytuacji C. Tego typu zabiegi uzmienniania i wykluczenia prowadzą do wniosku, że zdanie ogólne "Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja" może być, zgodnie z charakterem swej zasadności, określone jako ogólne zdanie doświadczalne i zarazem konieczne lub może jako analityczne *a posteriori* (w genetycznym i metodologicznym znaczeniu słowa *a posteriori*). Nazwa sądu syntetycznego *a priori* wydaje się szczególnie myląca już dlatego, że akcentując niezależność metodologiczną zdania od przyszłych doświadczeń sprawia wrażenie, jakoby dla jego uznania nie były istotnie ważne doświadczenia dotychczasowe lub liczyły się jedynie w roli genezy odnośnego sądu.

Mimo niewątpliwe różnice w charakterze metodologicznym sądu ogólnego

uznanego w drodze indukcji uogólniającej oraz sądu uznanego w wyniku operacji uzmienniania danego doświadczalnie przypadku do obu z nich stosuje się na równi diagnoza: Naczelna zasada etyczna uprawomocnia się na podstawie swego rodzaju doświadczenia, niezależna jest epistemologicznie i metodologicznie od innych dyscyplin. Teza Kotarbińskiego o autonomii etyki pozostaje nadal w mocy.

II. SĄD O SŁUSZNOŚCI A AUTONOMIA ETYKI

O ile to, co bezsporne w naszym sporze, okazało się rozstrzygająco ważne dla dotychczasowej charakterystyki statusu metodologicznego etyki, o tyle w dalszej jej charakterystyce nie wolno przeoczyć tego, co w naszym sporze jest jego przedmiotem. Spór idzie o to, co afrimuje C, a co nie afirmuje C, innymi słowy, w jaki sposób afirmacja C efektywnie się może dokonać: czy przez to, że się przed C ukrywa prawdę, czy też tylko przez to, że się jej przed C nie ukrywa. Chodzi tu więc już nie o to, że się coś względem C powinno mianowicie afirmować C, lecz o treściowe zdeterminowanie moralnej powinności i jego uzasadnienie. Te dwa różne, choć nierozłączne wymiary sądu moralnego można nazwać odpowiednio wymiarem powinnościowym i słusznościowym[18]. Można przytoczyć szereg innych przykładów: Czy D afirmuje się wtedy, gdy troszczy się o jego religijne wychowanie, czy też afirmuje się D dopiero wtedy, gdy się go od religii odwodzi. W obu przytoczonych wypadkach jest bezsporne, że się C i D afirmować powinno, a nawet i to, że się tego faktycznie ze wszechmiar pragnie. Sporne jest, który z dwu konkurujących ze sobą sposobów efektywnie afirmuje C i D. Nie zamierzamy tu rozstrzygać tych szczegółowych zagadnień. Chcemy jedynie podkreślić, że mamy w nich inny niż dotąd typ problematyki, oraz to, że musi być ona w inny właściwy sobie sposób rozwiązywana. Jest to stwierdzenie o podstawowym znaczeniu dla rozstrzygnięcia pytania: Etyka z przymiotnikiem czy bez? Podkreślając różnicę między powinnościowym i słusznościowym wymiarem sądu etycznego trzeba równie mocno podkreślić ich ścisłe zespolenie w większości wydawanych przez ludzi sądów etycznych. Etyka nie uwzględniająca owej dwuwymiarowej struktury sądów etycznych byłaby też raczej wszystkim innym aniżeli praktycznie doniosłą teorią normatywną moralności[19].

Otóż, dla utworzenia i uznania sądu o powinności afirmowania C potrzeba i wystarcza doświadczyć C jako osobę. Samo to doświadczenie nie wystarcza jednak dla utworzenia i uznania sądu o słuszności danego postępowania względem C. Dla tego celu niezbędna jest bliższa, rozleglejsza wiedza na temat C, na temat jego

---

[18] Por. W. Tatarkiewicz. *O czterech rodzajach sądów etycznych.* "Przegląd Filozoficzny" 33:1930 nr 4 (w języku ang. *The Four Types of Ethical Judgments.* W: *Proceedings of the VIIth International Congress of Philosophy*". Oxford 1930. Przedruk w: W. Tatarkiewicz. *Droga do filozofii.* Warszawa 1971 s. 290-296).

[19] Por. M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Bern 1954 s. 611 przyp. 23.

rzeczywistej struktury i pozycji w całokształcie rzeczywistości. Z tego punktu widzenia okazują się wszelkie informacje na temat człowieka-osoby, przedmiotu afirmacji, informacjami etycznie doniosłymi (relewantnymi) w tym znaczeniu, iż muszą one być wbudowane w życiowo doniosłą teorię normatywną postępowania moralnego. Nie trzeba nikogo chyba przekonywać, iż dokonuje się to na zasadzie *praemissa minor*, dzięki czemu owo wbudowanie "opisowej" wiedzy w etykę dokonuje się w sposób pozostający poza zasięgiem "gilotyny Hume'a". Antropologia więc, w najszerszym tego słowa znaczeniu (gdyż nawet takie nauki jak biologia humanistyczna czy ogólna teoria zachowania się dostarczają etycznie relewantnych informacji), urasta do rangi dyscypliny, na którą etyka jest „skazana" nie chcąc zrezygnować z formułowania sądów o moralnej słuszności postępowania. To jednak znaczy, że etyka jest w wymienionym aspekcie metodologicznie zależna od antropologii i przestaje tym samym być teorią metodologicznie autonomiczną.

Czy znaczy to, że etyka jest tym samym skazana na jakiś "przymiotnik"? Nie musiałoby tak być, gdyby implikowana przez słusznościowy wymiar sądów etycznych antropologia była zarówno ze względu na treść dostarczanych informacji o człowieku, jak i ze względu na sposób ich usprawiedliwienia jedną dyscypliną. W rzeczywistości jest ona zbiorowiskiem wielu dyscyplin, które nie tylko ze względu na metodę uzasadniania, lecz nierzadko również ze względu na treść informacji różnią się znacznie między sobą. Być może trzeba zaczekać *usque ad diem ultimam*, zanim będziemy dysponować antropologią, której komunikaty będą treściowo identyczne, a metoda ich uzasadnienia zadowoli wszystkich bez wyjątku ludzi. Na razie możemy mówić tylko i poprzestać jedynie na antropologiach. Może się więc zdarzyć, że ta sama informacja antropologiczna czerpie swą zasadność z tak metodologicznie odmiennych instancji jak psychologia lub filozofia bądź nawet teologia, czy nawet z owej "autoantropologii", z jakiej każdy z nas czyni na co dzień użytek, stosując tzw. "złotą regułę". Wystarczy przywołać na pamięć zdanie: "Człowiek jest istotą pragnącą szczęścia" lub "Człowiek jest istotą zdaną na drugiego". Jeśli wskazane tu zróżnicowanie nie odgrywa większej roli w praktyce życia moralnego, to nie znaczy to wcale, by wolno je było etykowi przeoczyć. Etyka uzyskuje bowiem zupełnie inny profil metodologiczny w zależności od tego, której z wymienionych instancji zawdzięcza etycznie doniosłą, co do treści identyczną, informację na temat człowieka.

Zdarza się jednak i tak, że pewne treściowe informacje na temat człowieka nie mogą być uzyskane z żadnej spośród empirycznych (w obiegowym znaczeniu) dyscyplin, jak np. psychologia, lecz dopiero z filozofii. Informacje czerpane z tego źródła bywają często co do swej treści przeciwstawne. Nie może się to nie odzwierciedlać w determinowaniu treści i uzasadnianiu sądów o moralnej słuszności postępowania. Klasycznym przykładem jest tu sąd o moralnej słuszności samobójstwa wydany np. przez A. Camusa i autorów z kręgu psychoanalizy, typu Z. Freuda, przy czym należy podkreślić, iż obaj wymienieni autorzy utrzymują, że im o Bogu nic nie wiadomo. Pod tym względem trzeba więc określić ich etykę jako

ateistyczną, tym niemniej domaga się ona dalszego treściowego podpodziału ze względu na wymienioną różnicę. Tylko dlatego, że K. Wojtyła i T. Kotarbiński pragną afirmować osobę jako osobę formułują obaj dwa przeciwstawne sądy etyczne w wymiarze ich słuszności. Pierwszy twierdzi, że jedynie religijne wychowanie jest moralnie słuszne. Drugi uważa, że musi temu zaprzeczyć. Dlaczego? Jest rzeczą oczywistą, iż podstawa tych przeciwstawnych sądów o słuszności tkwi w odpowiednio przeciwstawnych tezach antropologiczno-filozoficznych. Rzecz jasna, obie te tezy nie mogą być równocześnie prawdziwe. Gdyby zatem Wojtyła wykazał efektywnie zasadność własnej tezy, uchyliłby tym samym ważność antropologicznej tezy Kotarbińskiego i tym samym zasadność odnośnej jego tezy na temat słuszności religijnego wychowania. Jest już sprawą samego Kotarbińskiego pokazać, na co innego poza filozofią człowieka może się powołać dla uzasadnienia etycznej tezy o słuszności krzewienia postawy laickiej. Z pewnością nie będzie się mógł jednak odwołać w tym względzie do etyki niezależnej w jego własnym jej rozumieniu, czyli niezależnej także od... filozofii!

Jeśli zatem etyka w formułowaniu sądów o moralnej słuszności jest metodologicznie zależna od antropologii i jeśli informacje tej ostatniej mogą przybrać zróżnicowaną co do treści postać (przeciwstawnych par nie wyłączając), wówczas jest rzeczą jasną, że etyka w formułowaniu i uzasadnianiu sądów o słuszności moralnej postępowania nie tylko jest otwarta na proprium określające bliżej jej charakter, lecz także tego proprium się wręcz domaga. Etyka bez przymiotnika musiałaby się tu ograniczyć do wypowiadania treściowo pustych sądów, pozbawionych wszelkiej życiowej doniosłości. Oto dlaczego ośmielam się twierdzić, że teza o niezależności etyki w wymiarze sądów o moralnej słuszności postępowania jest iluzją, do której nie warto już chyba w przyszłości wracać. Natomiast pytanie o niezależność (autonomię) etyki bez wyraźnego wskazania wymiaru sądu etycznego (powinnościowego, słusznościowego), którego pytanie to ma dotyczyć, jest po prostu pytaniem wadliwie postawionym i winno jako pseudoproblem zniknąć z listy zagadnień naukowych.

D. SĄD O POWINNOŚCI A PROPRIUM ETYKI

Wydaje się jednak, że sąd etyczny nawet w swym wymiarze powinnościowym nie tylko dopuszcza, lecz nawet domaga się proprium. Jak to stwierdzenie pogodzić z tezą, że etyka w aspekcie powinnościowym swych sądów jest dyscypliną całkowicie autonomiczną, co jest przecież moim przekonaniem? W związku z tym chciałbym możliwie najkrócej stwierdzić, co następuje:

Jakkolwiek osobowe "ja" (moje własne czy też "ja" drugich) jawi się dla wszystkich poznających podmiotów jako twór aksjologicznie samodzielny (wartość wsobna) i jako takie stanowi instancję samą z siebie powinnościorodną, to przecież nie przestaje tym samym nie potrzebować ze względu na sposób swego istnienia dalszej analizy. Taka analiza zaś jest z natury rzeczy metafizyczną

analizą. Analiza ta usiłując ostatecznie rozwiązać problem istnienia osobowego "ja" okazuje jednak, że to "ja" w swym wymiarze egzystencjalnym jest równocześnie — czyli nie przestając być w najmniejszym stopniu tym czy jest: "ja" — "teofanią" Jestem "ja", o ile jestem! Jestem zaś o tyle, o ile podtrzymuje mnie aktualnie w istnieniu miłość stwórcza Absolutu Istnienia i Miłości, Absolutu Osobowego. Religia nazywa Go Bogiem. *Quia Deus bonus est, nos sumus.* Stwierdzeniem tym św. Augustyn wyraża nie tylko, iż Bogu zawdzięczamy istnienie, lecz również to, że zawdzięczamy Mu osobowe istnienie. Stwierdzenie, iż "ja" jest w tym sensie "teofanią", jest w takim razie w pierwszym rzędzie niczym innym jak tylko samoodkryciem, "siebieodkryciem" lub „ja-odkryciem", mianowicie samoodkryciem w swym egzystencjalnym, czyli najbardziej podstawowym wymiarze, ogólniej zaś mówiąc, jest odkryciem, że "personofania" jest zarazem "teofanią" Z tego powodu samoodkrycie "siebie" jako "teofanii" nie narusza i nie może w najmniejszym stopniu naruszać czy też absorbować, wchłaniać mego "ja", wchłaniać osoby jako osoby. Jest przecież odkryciem tego, co sprawia ostatecznie, że osoba jest osobą, że jest tym, kim jest: sobą!

Wyrażając to samo w stylizacji językowej trzeba powiedzieć, że etyka — jako epistemologicznie samodzielna i metodologicznie niezależna dyscyplina w zakresie powinnościowym swych sądów — nie traci w najmniejszym stopniu swej autonomii metodologicznej przez to, że staje się metafizyką moralnej powinności. Chociaż bowiem sąd o moralnej powinności wyraża coś zupełnie swoistego i w swej funkcji jest nie do zastąpienia przez żadny inny sąd, to przecież jest on równocześnie pod innym względem sądem egzystencjalnym: stwierdza realne zachodzenie powinności afirmowania osoby przez osobę. Gdyby nie stwierdzał rzeczywistej powinności nie byłby sądem moralnie powinnościowym. Powinność nierzeczywista nie byłaby powinnością. Powinnościowy sąd moralny jest dlatego tym, czym jest: powinnościowym sądem, o ile jest zarazem sądem egzystencjalnym; stwierdzającym realność. Nikt nie przeczy, iż jest to realność osobliwa. Z tego jednak wypływa, że moralny sąd powinnościowy nie tylko dopuszcza, lecz wręcz domaga się interpretacji metafizycznej, jeśli się tylko nie zechce zrezygnować z integralnej teorii powinności moralnej. Z tego właśnie punktu widzenia etyka, nie przestając w najmniejszym stopniu być autonomiczną teorią swego swoistego przedmiotu, staje się włączona w teorię bytu moralnego, lub inaczej mówiąc staje się metafizyką tego, co powinne i komu powinne nie przestając być autonomiczną, tj. metodologicznie całkowicie niezależną teorią moralnej powinności. Pod tym względem nie stanowi ona zresztą żadnego wyjątku w stosunku do innych szczegółowych dyscyplin filozoficznych. Metafizyka moralnej powinności jest po prostu interpretacją egzystencjalnego wymiaru tego, co w swej (kategorialnej) swoistości i nieredukowalności ujawnia się jako moralna powinność (a więc jako *ens sui generis* ale przecież *ens!),* co zatem wyrażalne jest jedynie w odpowiednich sądach, mianowicie moralnie powinnościowych, które z tego właśnie powodu, ze względu na swą wartość logiczną, muszą być uznane za epistemologicznie i metodologicznie

autonomiczne. Jest więc rzeczą zupełnie opaczną przeciwstawiać sobie etykę i metafizykę w taki sposób, jakoby ta druga miała wchłaniać bez reszty tę pierwszą i z tego powodu stanowić jej likwidację. W gruncie rzeczy są one dwiema różnymi, do siebie wzajemnie niesprowadzalnymi, lecz przecież nierozłącznie związanymi ze sobą aspektami jednej i tej samej integralnie pojętej teorii powinności moralnej.

Jak wiadomo ojbawienie chrześcijańskie i teologia chrześcijańska komunikują od siebie coś niezwykle doniosłego z uwagi na "ja", łącznie z jego metafizyczną wykładnią jako "teofanią", co jednak znowu w najmniejszym stopniu nie uchyla tego, co dotąd poznano, doświadczając aksjologicznego "ja" i usiłując je zrozumieć do końca w aspekcie jego istnienia. Przeciwnie, chrześcijaństwo i teologia chrześcijańska w całym zakresie chce to wszystko potwierdzić. Nie poprzestając jednak na tym ujawnia nowy, zupełnie nieprzeczuwalny i wręcz niewiarogodny, acz rzeczywisty wymiar osobowego "ja". Można ten wymiar streścić w słowie "chrystofania". I znowu jeśli ta "radosna nowina o «ja»" zostanie przez kogoś uznana za prawomocną i jako taka przyjęta, stanowi dla niego nic innego jak rodzaj samo-odkrycia, ujawnienie nowego wymiaru jego własnego "ja". I z tego powodu nie może tu być mowy o wchłonięciu "ja" przez "chrystofanię" na tej samej zasadzie, jak nie można było mówić o wchłonięciu "ja" przez "teofanię".

To samo dotyczy oczywiście — na płaszczyźnie metateorii — etyki chrześcijańskiej lub chrześcijańskiej teologii moralnej. Albowiem to, co jest specyficzne, swoiście chrześcijańskie dla etyki chrześcijańskiej w aspekcie moralnej powinności, jest z punktu widzenia metodologicznego niczym innym jak odsłonięciem nowego wymiaru tego samego, co pierwszoplanowo jest dane i prawomocne jako oryginalnie własna kategoria etyki autonomicznej i co powoduje, że etyka jest w ogóle etyką i bez czego wręcz chrześcijaństwo jako wydarzenie ze swą *persona dramatis* Jezusem Chrystusem = *Verbum Caro* byłoby ani nie do pojęcia, ani nie do przyjęcia! Lecz raz już pojęte i przyjęte stanowi na mocy swoistego "sprzężenia zwrotnego" perspektywę do wglądu w "ja", umożliwiającą "samoodkrycie", nad które większego i głębszego pomyśleć się nie da, *quo maior cogitari non potest*. Czy nie to właśnie chciał nam powiedzieć Tomasz w zdaniu: *Gratia non tollit naturam, sed eam supponit et perficit?*

Z metodologicznego punktu widzenia zarówno metafizyczna wykładnia aksjologicznego "ja" osobowego, jak i jego chrześcijańska interpretacja nie stanowią żadnego nowego uzasadnienia sądu etycznego w jego powinnościowym wymiarze. Przeciwnie, zarówno metafizyczna, jak i chrześcijańsko-teologiczna wykładnia tego sądu zakłada już jego metodologiczną prawomocność. Sądy te są mianowicie usprawiedliwione na mocy empirycznej oczywistości w sensie wyżej zanalizowanym. Narzuca się tu spontaniczne podobieństwo z metafizyką ze względu na prawomocność sądów egzystencjalnych i ich transcendentalnej interpretacji (czyli ostatecznego wyjaśnienia stwierdzanego w nich niekoniecznego istnienia doświadczalnie danych bytów). Interpretacja ta prowadzi do uznania sądu stwierdzającego istnienie Absolutu jako warunku uniesprzeczniającego przygodne istnienie bytów.

O tyle sąd egzystencjalny stwierdzający istnienie Boga jest prawomocny, o ile prawomocne są sądy egzystencjalne o niekoniecznym istnieniu bytów przygodnych. Te są uznawane na mocy empirycznej oczywistości i ona też jest podstawą uznania za prawomocny sąd egzystencjalny: "Absolut istnieje". Sąd ten wyjaśnia ostatecznie istnienie stwierdzane w empirycznych sądach egzystencjalnych, nie stanowi jednak ich uzasadnienia. Z tego, że Absolut istnieje nie wynika bynajmniej, że istnieje świat bytów przygodnych. Świat ten nadal jest światem bytów, które nie muszą istnieć, nawet jeśli Absolut istnieje. Kto jednak zaprzeczy, że widzenie świata bytów przygodnych zmienia się radykalnie dla kogoś, kto jego istnienie "przejrzał", kto je "rozumie"? Świat bytów przygodnych staje się dla niego "przeźroczysty", transparentny na Absolutne "Ty". Jest *milieu divin*. W podobny sposób metafizyczna interpretacja, a następnie chrześcijańsko-teologiczna interpretacja moralnych sądów powinnościowych ujawnia dla podmiotu działania moralnego wymiary, których nie można wprost przeceniać ze względu na motywację czynu. W tym punkcie umiejscowia się przecież odpowiedź na pytanie *Cur Deus homo?*, a więc odpowiedź, która otwiera przed nami "rozumiejący wgląd" w *tremendum et fascinosum* godności osobowej człowieka. *Cur*, które "motywuje" działanie Boga wobec człowieka, nie może odtąd nie określać *cur*, które motywuje działanie podmiotu wobec osoby, jeśli tylko podmiot ten "dostrzegł" w *cur* Boga, kim jest człowiek-osoba dla osobowego Absolutu jako wcielonego Słowa. Pamiętając o tym, trudno powiedzieć obojętnie, iż chrześcijańskie proprium w dziedzinie moralności sprowadza się "tylko" do motywacji, intencjonalności działania, chyba że się nie wie, co się mówi. Poza tym stwierdzenia tego rodzaju dziwią, gdy pochodzą od autorów, którzy gdzie indziej — ale jako żywo wciąż w etyce! — twierdzą z całym spokojem, że intencja w sposób zasadniczy określa treść czynu moralnego. Można by tu chyba oczekiwać więcej i precyzji i wewnętrznej koherencji w wykładanych przez nich poglądach na sprawę chrześcijańskiego proprium etyki[20].

E. SOTERIOLOGIA ETYCZNA A PROPRIUM

Jest jeszcze jeden aspekt w szeroko rozumianej teorii etycznej, którego nie można pominąć, gdy mowa o etyce autonomicznej w przeciwstawieniu do etyki z proprium. Aspekt ten odsłania się w związku z pytaniem, którego moralnej proweniencji kwestionować nie podobna. Jest to pytanie o genezę zła moralnego. Można je sformułować następująco: Jak dochodzi do tego, że człowiek nawet

---

[20] Warto dla przykładu zestawić sformułowania tez J. Fuchsa (*Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*. W: *Testimonium Veritati*. Frankfurt 1971 s. 211-240) na temat roli intencji dla określenia moralnego charakteru czynu oraz tezy na temat swoistości etyki chrześcijańskiej (por. tenże. *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* „Stimmen der Zeit" 185:1970 s. 99-112). Chodzi tu głównie o tezę Fuchsa, że chrześcijańskość etyki sprowadza się jedynie do „intencjonalności" działania. Por. również zamieszczony w aktach Kongresu we Fryburgu referat J. Fuchsa pt. *Autonome Moral und Glaubensethik*.

wtedy, gdy doskonale wie, jak postąpić powinien, czyli aprobując w całej rozciągłości poznawczo powinność postępowania w określony sposób, z własnego wolnego wyboru nie postępuje tak, jak postąpić powinien, czyli nie aprobuje aktem wolnej decyzji tego, co zaaprobował aktem własnego poznania? Konstatacja tego faktu, którego istota sprowadza się do wprowadzania przez człowieka samowolnie rozłamu sięgającego jego głębin, jest czymś urągającym godności człowieka, jako jestestwa rozumnego. Stąd trudno nie stawiać innego pytania: W jaki sposób przezwyciężyć ten uwłaczający człowiekowi stan rzeczy lub w jaki sposób mu zapobiegać? Tymi dwoma ostatnimi pytaniami zostaje ukonstytuowany znowu nowy typ problematyki, problematyka terapeutyki etycznej, etycznego wyzwolenia człowieka pozostająca w bezpośrednim związku z problemem jego upadku. Opis tego upadku, trafna jego diagnoza, wskazanie jego źródła jest warunkiem nieodzownym sformułowania reguł moralnej terapii zarówno w zakresie leczenia moralnego schorzenia człowieka, jak i zapobiegania tym schorzeniom.

Problem upadku moralnego i moralnego wyzwolenia (zbawienia człowieka) nie jest problemem dopiero chrześcijańskim (por. sentencję Owidiusza: *Video meliora proboque deteriora sequor!*), również nie chrześcijaństwo dopiero przedstawia jego rozwiązanie. Nie ulega wszakże wątpliwości, że "proprialny" charakter etyki wychodzi bodaj najpełniej i najwyraziściej w kontekście tej właśnie problematyki. Stanowi bowiem ona warstwę najbardziej wrażliwą i chłonną na asymilowanie elementów specyfikujących teorie człowieka przedstawiane przez różne filozofie czy religie. Dlatego mamy tak wyraziste różnice pomiędzy etykami w ich aspekcie soteriologicznym. Jakże ostro rysuje się przeciwieństwo pomiędzy aktywistyczną teorią samozbawienia moralnego stoików z jej ideałem mędrca jako atlety cnoty i pasywistyczną soteriologią hinduskiej "nirwany" z właściwymi "technikami" jej osiągania? Również marksizm okazuje się najbardziej barwną propozycją etyczną w dziedzinie soteriologii. Geneza upadku człowieka i próba charakterystyki tego upadku (alienacja-odczłowieczenie) w terminach ekonomiczno-socjologicznych uwarunkowań oraz teoria rewolucji ekonomiczno-społecznej jako narzędzia wyzwolenia (emancypacja-uczłowieczenie) należą niewątpliwie do najbardziej oryginalnych cech charakteryzujących nie tylko etykę marksistowską, lecz także marksizm jako system filozoficzny w ogóle. To, co ma chrześcijaństwo do zaoferowania w obu aspektach tej problematyki jest niewątpliwie jedyne w swoim rodzaju. Jego proprium w zakresie soteriologii etycznej ma wszelkie dane, by fascynować. Fascynacji tej nie umiał się oprzeć L. Feuerbach ani nawet K. Marks. J. Maritain nazywa nawet jego teorię alienacji i wyzwolenia człowieka "ostatnią herezją chrześcijańską". W związku z tym pozwolę sobie tutaj na wypowiedzenie — na podstawie naszego polskiego doświadczenia — pewnej przestrogi pod adresem Kolegów z Zachodu: Aby mianowicie z całą skrupulatnością odróżniali aspekt etyczny chrześcijańskiej soteriologii od jej aspektu eudajmonologicznego i podkreślali nadrzędność istotową pierwszego nad drugim. Istotę zbawienia człowieka wyraża bodaj najzwięźlej Chrystus wezwaniem do — samozatraty w miłości (por.

również metaforę ziarna pszenicy). Tę Jego myśl wyraża soteriologiczne credo św. Augustyna: *Aversio a se et conversio ad Deum*, a nawet A. Camus pozostaje pod urokiem ewangelicznej koncepcji zbawienia, gdy w *Micie Syzyfa* cytuje znane powiedzenie Mistrza Eckharta: „Wolę Chrystusa w piekle niż niebo bez Chrystusa!". Sądzę, że główny problem współczesnej soteriologii chrześcijańskiej i zarazem najbardziej zagrażające jej niebezpieczeństwo, wyrazić można niezgrabnym — co prawda — językowo pytaniem: Jak rozumianego zbawienia teorią jest teologia moralna? Z perspektywy, na którą niezwykle uwrażliwili nas nasi polscy "niewierzący chrześcijanie" (określenie pochodzi od M. Przełęckiego) musimy stwierdzić i przyznać, że nazbyt często perfekcjonistycznie zainspirowane soteriologie są podawane w teologii moralnej, także katolickiej, jako jedynie autentyczna wykładnia moralnego orędzia Ewangelii. Może nie przesadza Hans Urs von Balthasar mówiąc o "samourzeczywistnieniu" jako "chorobie duszy niemieckiej"? Nasi "niewierzący chrześcijanie" przypominają nam w Polsce niestrudzenie, że alegoria z ziarnem pszenicznym, zwłaszcza zaś wezwanie Chrystusa do samozatraty w miłości, należą do najcelniejszych w dziejach myśli ludzkiej słownych sformułowań tego, co stanowi istotę intuicji moralnej i o czym wiadomo bez studium etyki, czego jednak słowne ujęcie ma z racji i dydaktycznych, i pedagogicznych kolosalne znaczenie. Mają nam oni dlatego za złe, że zabierając chrześcijanom istotę orędzia moralnego Chrystusa nie mamy prawa zabierać go... niechrześcijanom. Myślę dlatego też, iż odsłonięcie im nadto do końca tego, co w tej intuicji jest metafizycznie implikowane i co się wreszcie staje widoczne z perspektywy *Verbum Caro*, jest zdolne wywołać w nich jako ludziach moralnie uwrażliwionych rodzaj moralnego olśnienia i wstrząsu. Ich czułe sumienia są podatnym ku temu gruntem. Szansy tej nie wolno nam zaprzepaszczać tolerując bądź nawet stwarzając nowe postaci eudajmonistycznego redukcjonizmu w wykładzie doktryny moralnej prezentowanej jako chrześcijańska teologia moralna. Jest to sprawa pierwszorzędnej wagi także, a nawet zwłaszcza w zakresie dydaktyczno-pedagogicznej praxis. Ale każda praxis dobrze robi, gdy nie zapominając o zamierzanych efektach rozumie wartość postawy "teoria" wyrażającej się w *cognoscere propter ipsam veritatem* lub *propter ipsum scire*. I gdy na niej buduje.

THE METHODOLOGICAL PROBLEM OF THE RELATION OF AUTONOMOUS ETHICS TO CHRISTIAN ETHICS

Summary

Distinguishing many aspects of ethical judgement is of fundamental importance for determination of the relation of autonomous ethics to Christian ethics. Such a moral judgement as „One ought to tell the truth" claims, for instance, that

1) telling the truth is the proper way of realizing a moral attitude; 2) maintaining a moral attitude constitutes a duty; 3) this duty is something that actually takes place. Accordingly, different terms are introduced to describe particular aspects of the ethical judgement. These are: 1) aspect of rightness,

2) aspect of obligation, 3) existential aspect. The problem of determinability of the moral jedgement in the above aspects is put forward. The recognition of the ethical judgement in the aspect of obligation and the existential aspect is founded upon a particular experience (intution) and thus in this aspect ethics is an epistemologically autonomous branch, methodologically independent of other branches. The solution of the ethical judgement in respect of rightness requires further information about man, often supplied solely by philosophy and theology. Thus, ethics in the aspect of rightness is a branch methodologically dependent upon proper anthropological arguments. Besides, due to its existential aspect the ethical judgement is open to metaphysical interpretation and therefore ethics becomes metaphysics of moral obligation as the sui generis being-ness.